

An Analysis of the Components of Sabzevari Scholar's Political Thought in Relation to Karaki Scholar in the Safavid Shiite Civilization

Farhad Zivyar *
Ali Bahrami**

Received: 2020/07/26
Accepted: 2020/10/28


Abstract

The purpose of this study is to explain the components of political thought of the researcher Sabzevari as Shaykh al-Islam, the capital of the Safavid state in the emerging Shiite civilization of that time. The data collection of this research is done by documentary and library method and is based on the theoretical framework of Sheldon-Welin. Inspired by the theory of scientific revolutions, Thomas Cohen states that a political paradigm is formed through its superiority, is used only by practitioners, and is modified or modified by paradigm makers without fundamental change and while maintaining the original framework. It becomes. In this research, using the theory of political paradigms of Valin, a model of political thought of a green researcher based on the book "Roza Al-Anwar Abbasi" in relation to a Turkish scholar in the Shiite civilization of the Safavid period has been obtained. Based on the analysis of the data of this research, the green researcher as a paradigm maker has organized the components of his political thought within the framework of the paradigm of the researcher as the leading paradigm. In relation to the three main components of the political thought of the scholar Karaki, including: 1. The ability to collect the Sultan's tribute, 2. The performance of Friday prayers during the absence, 3. "Justice" has been expressed as "justice" and "moderation" as a chain of interconnected concepts. According to the researcher, "justice" appears in the person of the sultan, "justice" in the classification of ulema and "moderation" in the classification of the people, and after the completion of this chain, the monarchy becomes legitimate.

Keywords: Islamic Revolution, Civilization, Political Islam, Coalition Building, Ideology, Constitution, Islamic Republic of Iran.


*Assistant Professor of Political Science, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, I.R.Iran

zivyar@ihcs.ac.ir

 0000-0003-2423-3653

**Ali Bahrami (Responsible author), PhD Student in Political Thought, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, I.R.Iran.

alibahrami60@gmail.com

 0000-0002-9999-7431

تحلیلی بر مؤلفه‌های اندیشه سیاسی محقق سبزواری در نسبت با محقق کرکی در تمدن شیعی دوران صفوی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۰

فرهاد زیویار*

علی بهرامی**


چکیده

هدف از انجام این پژوهش، تبیین مؤلفه‌های اندیشه سیاسی محقق سبزواری به‌عنوان شیخ‌الاسلام پایتخت دولت صفوی در تمدن شیعی ظهوریافته آن دوران است. گردآوری اطلاعات این پژوهش، با روش اسنادی و کتابخانه‌ای انجام شده و بر چارچوب نظری شلدون ولین استوار است. ولین با الهام از نظریه انقلاب‌های علمی توماس کوهن، بیان می‌دارد که یک پارادایم سیاسی از طریق سرآمد آن شکل می‌گیرد، توسط کارورزان صرفاً به‌کارگرفته می‌شود و به‌وسیله پارادایم‌سازان بدون دگرگونی بنیادین و با حفظ چارچوب اصلی، ویژگی‌هایی از آن تغییر یافته یا عناصری به آن افزوده می‌شود. در این تحقیق، با استفاده از نظریه پارادایم‌های سیاسی ولین، الگویی از فکرسازی محقق سبزواری با تکیه بر کتاب «روضه‌الانوار عباسی» در نسبت با محقق کرکی در تمدن شیعی دوران صفوی به‌دست آمده است. براساس تحلیل داده‌های این تحقیق، محقق سبزواری به‌عنوان پارادایم‌ساز در چارچوب پارادایم محقق کرکی به‌عنوان سرآمد پارادایم، مؤلفه‌های فکر سیاسی خویش را سامان داده است. وی در نسبت با سه مؤلفه اصلی فکر سیاسی محقق کرکی شامل: ۱. حلیت اخذ خراج سلطان، ۲. اقامه نماز جمعه در دوران غیبت، ۳. مشروعیت‌دهی به حکومت صفوی، اولی را پذیرفته دومی را از وجوب تخیری به وجوب عینی تبدیل کرده و آدر مؤلفه سوم سه عنصر «عدل»، «عدالت» و «اعتدال» را به‌عنوان یک زنجیره مفاهیم به هم پیوسته، بیان داشته است. از نظر محقق سبزواری، «عدل» در شخص سلطان، «عدالت» در طبقه‌بندی علما و «اعتدال» در طبقه‌بندی مردم، نمایان می‌شود و پس از تکمیل این زنجیره، سلطنت مشروع می‌گردد.

واژگان کلیدی: تمدن شیعی، اندیشه سیاسی، محقق کرکی، محقق سبزواری، دوران غیبت، حکومت صفوی.

*استادیار علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، جمهوری اسلامی ایران.


zivyar@ihcs.ac.ir

 0000-0003-2423-3653

**دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، جمهوری اسلامی

ایران، (نویسنده مسئول).

alibrahmi60@gmail.com

 0000-0002-9999-7431

مقدمه (طرح مسئله)

تفکر سیاسی شیعه تحولات و تطورات زیادی در تاریخ اندیشه شیعه پشت سر گذارده و در تمدن اسلامی نقش به‌سزایی ایفا کرده است. دسته‌بندی‌ها و تنوع نظریه‌های سیاسی شیعه در مسئله دولت و نظام‌سیاسی که عموماً با عنوان «فقه امامت» از آن تعبیر می‌شود، حکایت‌گر خصلت خاص نظری-عملی آنهاست که پیوسته نگاه به شرایط زمانی و مکانی بروز خود دارند. در سیر تحولات تمدن اسلام شیعی، به دلیل تشکیل حکومت صفوی، یعنی حکومت سلطان جائر موافق (شیعه)، وضعیت خاصی در نظریه‌های سیاسی شیعه پیش آمد. «شاه اسماعیل در سال ۹۰۷ ه.ق مذهب تشیع را مذهب رسمی کشور اعلام کرد... وی به دلیل ضرورتی که برای برقراری همگونی فکری، از طریق اشاعه و تبلیغ عقاید شیعی احساس کرد، در صدد ترویج آموزه‌های مذهب تشیع برآمد» (خالقی، ۱۳۸۷، ص ۴۱). تأسیس سلطنت صفوی در سال ۹۰۷ هجری قمری در سپهر سیاسی ایران شرایطی را ایجاد کرد که به موجب آن، نظریه‌های سیاسی شیعی پیشین، پاسخگوی وضعیت جدید نبودند. «فقاها از یک طرف با پادشاهان مدعی شیعه‌گری روبرو گردیدند که هدف استراتژیک خود را رسمیت بخشیدن به مذهب تشیع و گسترش آن در ایران اعلام کردند و از طرف دیگر به لحاظ فقهی و بر اساس مبانی کلامی شیعه نمی‌توانستند مشروعیت آنان را اثبات کنند... در این دوران، فقه‌سیاسی دیگر نمی‌توانست با تکیه بر مفاهیمی همچون تقیه و اضطرار به تبیین تکلیف سیاسی شیعیان در دوران حکومت‌های جائر پردازد... در این مرحله از نظریه‌پردازی نظام‌سیاسی که تا اوائل دوران قاجاریه ادامه یافت، طیفی از نظریه‌ها و دیدگاه‌ها از سوی فقهای شیعه مطرح شد» (میراحمدی، ۱۳۹۵، صص ۱۸۰-۱۷۹). این شرایط عینی موجب شد، پارادایمی جدید توسط محقق کرکی (۸۶۵-۹۴۰ق) در اندیشه‌سیاسی شیعه به وجود آید. به واسطه حضور متفکری چون کرکی، تفاوت

بنیادینی در اندیشه سیاسی شیعه با نظریه‌های سیاسی پیش از وی ایجاد شد، به طوری که می‌توان آن را نوعی گذار نظری- علمی در عرصه سیاست به حساب آورد. گذار از مسئله رابطه فرد با حکومت سنی به عنوان مهم‌ترین مسئله فقه سیاسی در دوران قبل و التفات به مسئله رابطه فرد با حکومت شیعی به عنوان مهم‌ترین مسئله فقه سیاسی در دوران جدید دانست» (میراحمدی، ۱۳۹۵، ص ۱۸۰).

پس از ظهور محقق کرکی در دهه‌های نخست حکومت صفوی، فقهای بسیاری چون شیخ بهایی، علامه مجلسی، حرعاملی و... که معتقد به همکاری با حکومت صفوی بودند، مجال فعالیت سیاسی- اجتماعی یافتند. از جمله این فقها، محمدباقر سبزواری مقلب به محقق سبزواری (۱۰۱۷-۱۰۹۰ق) از علما و فقهای شهیر نیمه دوم دوران حکومت صفویه است. دو ویژگی محقق سبزواری، او را حوزه سیاست تمدن شیعی برجسته می‌سازد:

۱- منسب شیخ الاسلامی او

۲- نگارش رساله «روضه الانوار عباسی»، اثر قابل توجه‌اش در سیاست

این نوشتار می‌کوشد با التفات به کتاب «روضه الانوار عباسی»، واکاوی کند که محقق سبزواری چگونه به سیاست دوران خویش نظر می‌کرده و بر پایه چه سویه‌های معرفتی، اندیشه سیاسی خویش را سامان داده است. اهمیت پاسخ به این پرسش از آن جهت بیشتر نمایان می‌شود که محقق سبزواری در «جای» و «گاه» آغاز سراسیب سقوط حکومت صفویه، سیاست را به نظاره نشسته و درباره آن سخن گفته است. محقق سبزواری در دورانی حیات سیاسی خویش را آغاز کرده است که نخستین آثار زوال اولین حکومت فراگیر شیعه در ایران پس از اسلام، اندک‌اندک خود را در شئون مختلف نمایان می‌کرد. شاردن درباره وضع اقتصادی ایران در آن زمان- یعنی نیمه دوم حکومت صفوی- آورده است: «سقوط تجارت خارجی در حدود سال ۱۶۷۰ میلادی (۱۰۴۹ش)، محسوس گشت و در شش هفت سال اول

حکومت شاه سلیمان درآمد گمرکات در بندرعباس و گنگ (نزدیک هرمز) بین ۴۰۰ هزار و ۵۰۰ هزار لیور (تقریباً از ۹۱۰ تا ۱۱۰۰ تومان) نوسان داشت، و حال آن که در زمان شاه‌عباس دوم عواید مزبور به ۱/۱۰۰/۰۰۰ معادل ۲۴۴۴ تومان بالغ می‌گشت» (شاردن، ۱۳۴۹، ج ۴، ص ۴۳۲). این درحالی‌است که جان فوران درباره قدرت اقتصادی صفویان در نیمه نخست آن می‌نوسد: «ایران در اوج اقتدار یعنی زمان شاه‌عباس (۱۵۸۸-۱۶۲۹ م / ۹۶۷-۱۰۰۷ ش)، -از نظر اقتصادی و درآمد- به راحتی با کشورهای بزرگ اروپایی پهلو می‌زده و حتی از آنها برتر بوده است» (فوران، ۱۳۹۰، ص ۵۲).

سؤال اصلی تحقیق این است که با توجه به مؤلفه‌های سیاسی تفکر محقق‌سبزواری، او چه جایگاهی در پارادایم اندیشه‌سیاسی شیعه در دوران صفوی به‌عنوان دورانی نوین در ظهور تمدن اسلامی شیعی دارد. این پاسخ در پرتو توجه به این مسئله دنبال می‌شود که سامان فکر سیاسی محقق‌سبزواری چه نسبتی با اندیشه‌سیاسی محقق‌کرکی به‌عنوان یک سرآمد پارادایم، پیدا می‌کند.

فرضیه پژوهش این است که محقق‌سبزواری به‌عنوان یک پارادایم‌ساز در پارادایم محقق‌کرکی که حاکم بر دوران حکومت صفوی است، اندیشه‌سیاسی خویش را بیان کرده و به حکومت سلطان صفوی در دوران «غیبت کبری» مشروعیت مشروط بخشیده است. محقق‌کرکی سرآمد این پارادایم است که همکاری با سلطان صفوی را جایز دانسته و محقق‌سبزواری پارادایم‌ساز آن است و ویژگی مشروعیت‌دهی در پارادایم کرکی را بسط داده است.

الگوی تحلیلی این تحقیق بر اساس تفسیر «شلدون ولین» از نظریه پارادایم‌های «توماس کوهن»، روش آن مبتنی بر تحلیل محتوای کیفی و گردآوری اطلاعات نیز بر پایه مطالعات اسنادی و کتابخانه‌ای انجام شده است.

۱. پیشینه پژوهش

عمده توجه‌ها به اندیشه‌سیاسی محقق‌سبزواری با احیا و تجدید چاپ کتاب «روضه‌الانوار عباسی» در ابتدای دهه هشتاد خورشیدی آغاز شد. نجف لک‌زایی از محققان و پژوهش‌گران حوزه اندیشه‌سیاسی در اسلام، ضمن متمرکز شدن بر اندیشه‌سیاسی محقق‌سبزواری در قالب پایان‌نامه تحصیلات تکمیلی خویش، اثر مهم سیاسی این نویسنده را با عنوان «روضه‌الانوار عباسی مبانی اندیشه سیاسی و آیین مملکت‌داری» تصحیح کرد. این کتاب توسط نشر بوستان کتاب قم در سال ۱۳۸۱ منتشر شد. البته پیش از انتشار متن روضه‌الانوار، این محقق با نگارش کتابی با عنوان «اندیشه‌سیاسی محقق‌سبزواری» به تبیین و توصیف مختصات اندیشه این عالم برجسته شیعی دوران صفوی با تمرکز بر اثر «روضه‌الانوار عباسی» پرداخت. دو سال بعد از انتشار این کتاب مرکز پژوهشی میراث مکتوب نیز اقدام به انتشار آن کرد و میزگردی با حضور کارشناسان و خبرگان حوزه اندیشه‌سیاسی درباره جایگاه این کتاب در حوزه مطالعات سیاست‌اسلامی برگزار کرد. این دو رویداد سرآغازی شد بر نگارش چند مقاله پژوهشی درباره اندیشه‌سیاسی محقق‌سبزواری. مقاله نخست را نصرالله حسین‌زاده با عنوان «نقد و معرفی: معرفی آثاری از اندیشه‌سیاسی فقهای سلف: محقق‌سبزواری، علامه مجلسی و محقق‌کرکی» در سال ۱۳۸۲ نگاشته است. این مقاله رویکردی کاملاً توصیفی دارد و کوشیده است تا محققان را متوجه اندیشه سیاسی سه تن از مهم‌ترین متفکران شیعه در دوران صفوی کند. «امنیت و راهکاری‌های تأمین آن در اندیشه محقق‌سبزواری» مقاله دیگری است که در سال ۱۳۸۵ توسط بهرام اخوان کاظمی نوشته شده است. این مقاله نیز صرفاً در پی جستجوی چیستی امنیت و راه‌های تحقق آن در اندیشه‌سیاسی محقق‌سبزواری با تأکید بر کتاب «روضه‌الانوار عباسی» است. در نهایت نیز مقاله‌ای با عنوان «محقق‌سبزواری و تأثیرپذیری وی از اندیشه‌های امام‌علی(ع) در امر حکومت و

مؤلفه‌های آن در روضه‌الانوار عباسی» در سال ۱۳۹۸ توسط مهدی فیضی‌سختا منتشر شد که بر تأثیرات سیاسی-اخلاقی نهج‌البلاغه در فکر سیاسی محقق‌سبزواری متمرکز است. همچنین با جستجو در مقالات دوره‌های اول و دوم فصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، نگارندگان، پژوهشی که قرابت موضوعی و مسئله‌ای با تحقیق پیش‌رو داشته باشد را نیافته‌اند. اما باید به این نکته اشاره کرد که در در شماره نخست دوره دوم از پژوهش‌های منتشرشده در این فصلنامه علمی، مقاله «ظرفیت نظام آموزشی امامیه در پیشرفت فرهنگ و تمدن اسلامی (با تأکید بر پنج قرن نخست هجری)» نوشته محمدجواد یآوری سرتختی و مقاله «نظریه تمدنی ابن مسکویه» نوشته رمضان محمدی و محمدباقر خزائیلی را می‌توان تاحدودی در نوع نگاه معرفت‌کاوی پیشینی به تمدن نوین اسلامی به تحقیق پیش‌رو نزدیک دانست. تأکید پژوهشی و دایره تحقیقی مقاله نخست بر واکاوی و تحلیل گذشته تمدنی استوار است و رویکرد تحقیقاتی مقاله دوم بر یک اندیشمند و متفکر اسلامی بنا شده است که هر دو این موارد به نوعی در پژوهش حاضر نیز لحاظ شده است. به‌بیانی‌دیگر، در پژوهش حاضر، ضمن توجه به تمدن شیعی دوره صفوی و تحلیل مؤلفه‌های سیاسی اندیشه محقق‌سبزواری در نسبت با محقق‌کرکی، هم بر پیشینه معرفتی تمدن نوین اسلامی نظر افکنده شده و هم دو اندیشمند تمدن‌ساز در تمدن شیعی مورد تحلیل و مذاقه قرار گرفته‌اند. بر این اساس تأکید می‌شود که پژوهش پیش‌روی، در چند مورد دارای نوآوری و جنبه‌هایی است که پژوهش‌های پیشین فاقد آن هستند. نخست اینکه این مقاله مؤلفه‌های اندیشه‌سیاسی سبزواری در قالب تحلیلی پارادایمیک و در یک خط سیر از ابتدای تمدن صفوی با محقق‌کرکی تا انتهای آن که محقق سبزواری است، دنبال می‌کند. دیگر اینکه اندیشه‌سیاسی محقق‌سبزواری را نه به طور منفرد و مستقل بلکه با تأکید بر نسبت‌سنجی میان او و محقق‌کرکی به‌دست آمده‌است. همچنین پژوهش حاضر بر

ایضاح مفاهیم و ربط آن به یکدیگر در اندیشه محقق‌سبزواری استوار است و مفاهیمی چون «عدل» و «عدالت» و «اعتدال» را در منظومه فکری او کاویده است.

۲. الگوی تحلیلی

بر اساس نظریه کوهن، علم پیشرفتی تدریجی و تکاملی ندارد. کوهن شیوه پیشرفت یک علم را در قالب طرحی شامل: «پیش‌علم»، «علم‌عادی»، «انقلاب»، «علم‌عادی جدید» و «بحران جدید»، بیان می‌کند. برای این منظور او مفهوم «پارادایم» را پیش می‌کشد. «پارادایم... مشتمل است بر مفروضات کلی نظری و قوانین و فنون کاربرد آنها که اعضای جامعه علمی خاصی آنها را بر می‌گیرند. پژوهشگران درون یک پارادایم... به امری مشغولند که کوهن آن را «علم‌عادی» می‌نامد. کوشش دانشمندان عادی... پارادایم را تفصیل و توسعه می‌بخشد. آنها... ناگزیر مشکلاتی را تجربه خواهند کرد و با ابطال‌هایی روبرو خواهند شد... اگر مشکلات... را نتوان فهم و رفع کرد، وضعیتی بحرانی به وجود خواهد آمد. بحران هنگامی مرتفع خواهد شد که پارادایم کاملاً جدیدی ظهور کنند... تا اینکه پارادایم مسئله‌انگیز اولیه، نهایتاً مطرود شود. این تحول... نهایتاً یک انقلاب علمی را تشکیل می‌دهد» (چالمرز، ۱۳۹۲، ص ۱۰۸). «پارادایم» در حقیقت به تلاش‌های دانشمندانی که در چارچوب یک پارادایم فعالیت علمی می‌کنند، خصلت نظم‌دهندگی و جهت‌دهی می‌دهد، لذا همه آنها در پرتو پارادایم، به یک اجماع علمی می‌رسند. بنابراین مطالعه علمی، صرفاً در چارچوب یک پارادایم اعتبار دارد.

به نظر می‌رسد از آنجایی که کوهن مدل سیاسی-اجتماعی انقلاب را برای الگوی بررسی تحول علم، برگزیده و «واژه انقلاب را از جامعه‌شناسی وام گرفته است» (منوچهری، ۱۳۹۶، ص ۳۰)، زمینه‌های بسیاری فراهم شده تا اندیشمندان علوم‌سیاسی از جمله شلدون ولین، بر اساس بنیان‌های نظریه «ساختار انقلاب‌های علمی» کوهن، به روشی نوین در فکر سیاسی بیاندیشند. «ولین معتقد بود که ابداع

مهم نظریه کوهن که قابلیت کاربست در اندیشه‌سیاسی را دارا می‌باشد این بود که در کنار توجه به «کلیت فعالیت علمی» به مسئله «ساخته شدن تئوری» هم توجه می‌نماید» (عالم و صادقی‌اول، ۱۳۹۲، ص ۲۳۴). ولین با تغییراتی در نظریه کوهن کوشید تا آن را با اندیشه‌سیاسی سازگارتر کند. «پارادایم» عبارت است از شیوه جدید نگاه به موضوع که با شیوه معمول به صورت عمومی پذیرفته شده، فرق دارد... پارادایم‌های سیاسی برای حل مسئله ظاهر می‌شوند، ولی ولین، شرط پذیرش عمومی جامعه علمی را، از شرط‌های پارادایم بودن حذف می‌کند... بدین ترتیب پارادایم‌ها خیلی سریع جای خود را به یکدیگر می‌دهند و انقلاب علمی در علوم سیاسی، به مراتب سریع‌تر... از علوم طبیعی انجام می‌گیرد» (معینی‌علمداری، ۱۳۹۴، صص ۴۸-۴۷). ولین در ساختار روشی خود سه مفهوم، «سرآمدپارادایم»، «پارادایم‌سازان» و «کارورزان پارادایم» را مطرح و ویژگی‌های هرکدام را بیان می‌کند. «سرآمدپارادایم کسی است که با اشراف زیاد به شرایط تاریخی جامعه خود برای حل معماهای سیاسی با نوآوری، قدم به میدان می‌گذارد. سرآمدان پارادایم مؤسس‌اند و نقطه‌های عطف تاریخ اندیشه را می‌سازند... پارادایم‌سازان، پارادایم از قبل موجود را اخذ می‌کنند و با توجه به شرایط زمانه آن را تغییر می‌دهند و چیزی به آن می‌افزایند... کارورزان پارادایم، چیزی به اصل نظریه نمی‌افزایند، بلکه به‌نحو غیرانتقادی آن را بازتولید می‌کنند» (معینی‌علمداری، ۱۳۹۴، ص ۴۸). به عبارتی دیگر ویژگی یک پارادایم‌ساز شامل موارد ذیل است:

۱- پارادایم موجود را اخذ می‌کند و با حفظ چارچوب آن به اندیشه‌ورزی می‌پردازد.

۲- با توجه به شرایط دوران خویش ویژگی‌ها یا عناصری از آن را بدون تحول در چارچوب اصلی، تغییر می‌دهد یا می‌افزاید.

۳- پارادایم‌ساز جایگاهی بین «سرآمد پارادایم» و «کارورز پارادایم» دارد.

۳. محقق‌کرکی به مثابه سرآمد پارادایم

۳-۱. زمینه و زمانه ظهور پارادایم محقق‌کرکی

اگر تحولات تاریخی-تمدنی ایران بعد از اسلام را برشماریم، بی‌شک ظهور صفویان و بروز تمدن شیعی، بیرون از آنچه تمدن مرسوم و معمول اسلامی به حساب می‌آید، یکی از نقاط عطف و جریان‌ساز خواهد بود. «حوادثی که در سلسله تحولات تاریخ ایران از ورود اسلام تا قرن نهم برجسته‌است عبارت‌اند از: ۱. ورود اسلام به ایران، ۲. حمله مغول، ۳. نهضت اسماعیلیه، ۴. ظهور صفویه. شاید از بین این حوادث، ظهور صفویان و طوفانی که قزلباشان برپا کردند، قابل تأمل‌تر و در مقایسه با رویدادهای دیگر از اولویت ملی و فکری بیشتری برخوردار باشد» (نجفی و فقیه‌حقانی، ۱۳۹۸، ص ۵۵). ظهور صفویان طلیعه تمدن نوینی بود که می‌توان از آن به تمدن اسلامی شیعی یا به اختصار تمدن شیعی نام برد. این تمدن در وجوه مختلفی توانست ابعاد جدید، دینی، ملی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی را به نمایش بگذارد و اثری دیرپا در حوزه تمدنی ایران و اسلام داشته باشد. اثر تمدنی صفویان به‌حدی است که برخی از تحلیل‌گران، فعالیت‌های شاه‌اسماعیل را در مقام بنیان‌گذار آن، به قیام و خیزشی بزرگ و از تشکیل حکومت صفوی به حادثه‌ای با ابعاد جهانی یاد کرده و نام برده‌اند. «این قیام و قیامت (شاه‌اسماعیل)... نهضتی ارجمند با هدفی مقدس و عالی بود که... ایرانی از پای درآفاده را دست می‌گرفت... ایجاد ملیت، یگانگی، مذهب، آداب امنیت، نظام، آبادی، مرکزیت و بسی نیازمندی‌های دیگر مدنظرش بود؛ و شگفت آنکه به‌مدتی کوتاه-کمتر از ده سال- برکل مشکلات و حصول مقاصدی بسیار بزرگ و گوناگون توفیق یافت... نهضت خانقاه صفوی، تنها ایجاد حکومت و نشر طریقتی نبود، بلکه «قیام و قیامت ایران» و فراتر از آن، «ماجرای اسلام» و «حادثه جهانی» بوده‌است» (الفت، ۱۳۷۵، صص ۱۸۷-۱۸۸).

صوفیان به درستی درک کرده بودند که در ابعاد و چارچوب طریقت صوفیانه نمی‌توانند، زمامداری کنند، لذا در کنار مباحث ملی به شریعت مورد تأیید مذهب تشیع، به عنوان فقه و حقوق نظام سیاسی - اجتماعی التفات کردند. «مفهوم ملت در چارچوب فرهنگ اسلامی-شیعی در دوران صفویه به نحوی از نوعی مفهوم صوفیانه، به طرف چارچوب‌های حقوقی و فقهی در تبدیل و تکامل بوده است. در این دوران، ملت - کشور شیعی صوفی بانوعی مفهوم مقدس توام و همراه شده است» (نجفی، ۱۳۸۱، ص ۳۶). براین اساس در زمان شاه اسماعیل صفوی، رجوع به علمای شیعه به جهت حکومت‌داری و مشروعیت‌بخشی، آغاز شده بود. «شاه اسماعیل به علمای شیعه روی خوش نشان داد و برای کرکی سالیانه هفتاد هزار دینار مقرر کرد تا در حوزه‌های شیعی هزینه کند» (افندی، ۱۳۵۹، ج ۴، ص ۴۴۸). مهیاشدن فضای تبلیغ و ترویج فقه و عقاید تشیع موجب شد تا سازمان و تشکیلات منسجم علمی-فرهنگی توسط علمای شیعه مهاجر از جبل عامل و عراق، در ایران دوره صفوی شکل بگیرد. بدین ترتیب فضای علمی که در قالب یک پارادایم و به دست محقق کرکی به عنوان یک سرآمد پارادایم، تا پایان دوران حاکمیت صفوی ماندگار شد. «محقق کرکی و اندکی از علمای عرب که به همراه وی به ایران آمدند، بانیان اصلی حوزه‌های علمیه ایران محسوب می‌شوند. کار محقق کرکی به خصوص در دوره شاه اسماعیل، تبلیغ و پاسخگویی به مسائل روز و نیز پایه‌گذاری حوزه‌های علمیه در شهرهای مختلف ایران است... محقق کرکی و شاگردانش تأثیر مهمی در رشد آگاهی مذهبی جامعه نو بنیاد شیعه ایران و ایجاد حوزه‌های علمی شیعی برجای گذاشتند که آثار آن، بعدها با ظهور علمای بزرگ از میان همین حوزه‌ها ظاهر شد» (حسینی‌زاده، ۱۳۸۷، صص ۴۸-۴۷).

محقق کرکی آثار پرشماری دارد. «از او حدود شصت کتاب و رساله برجای مانده که اغلب آنها در مجموعه‌ای از آثار وی به چاپ رسیده است» (حسون، ۱۳۸۱،

ص ۲۵). مهم‌ترین این کتاب‌ها جامع «المقاصد فی شرح قواعد» است. در مقدمه جامع المقاصد، آمده‌است: «این کتاب را برای رفع خلأ موجود در زمینه آثار فقه شیعه در ایران به نگارش درآورده‌است، لذا در مقدمه کتاب، آن را به شهریارصفوی تقدیم می‌کند» (کرکی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۰).

با شکست حکومت صفوی در جنگ چالدران و پیش‌آمدن شرایط خاص اجتماعی-سیاسی پس از شکست، ورود علما به حکومت صفوی و بالارفتن جایگاه‌شان، شتاب بیشتری به خود گرفت. «بعد از جنگ چالدران... شاه اسماعیل روحیه خود را از دست داد و همانند گذشته به امور دولت توجه نمی‌کرد. از سوی دیگر قزلباشان نیز جسورتر از قبل با رقبای ایرانی خود و عالمان شیعی به جدال بر می‌خاستند و گاه حتی از اطاعت مرشد کامل خود، شاه اسماعیل سرباز می‌زدند. آنها علما و به‌خصوص علمای عرب‌تباری چون کرکی را دشمن می‌دانستند زیرا تقویت علما در دربار، تضعیف موقعیت قزلباشان را در پی داشت. این دشمنی گاه به قتل مقامات روحانی نیز می‌انجامید» (خواندمیر، ۱۳۷۰، ص ۱۰۷). به دلایل بسیار، از جمله درگیری قزلباشان با علمای شیعه، کرکی به عراق باز می‌گردد و به تألیف و تحقیق مشغول می‌شود و جامع المقاصد که مهم‌ترین اثر وی محسوب می‌شود را در همین دوران می‌نویسد. «بعد از مرگ شاه اسماعیل، شاه تهماسب در ۹۳۵ ه.ق به عراق سفر کرده و کرکی را مجدداً با حکمی تاریخی به ایران دعوت کرد. متن این حکم چنین است: چون از سودای حقیقت انتهای کلام امام صادق (ع) که «انظروا الی من کان منکم روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فارضوا به حکما فانی قد جعلته حاکماً فاذا حکم بحکم فمَنْ لم یقبله منه فانما بحکم الله استخف و علینا ردّ و هو راد علی الله و هو علی حد الشرک، لایح و واضح است که مخالفت حکم مجتهدین که حافظان شرع سید المرسلین‌اند با شرک در یک درجه است. پس هر که مخالفت حکم خاتم المجتهدین وارث علوم

سیدالمرسلین نایب الانمه المعصومین لا زال کاسمه علیا کند و در مقام متابعت نباشد بی‌شائبه ملعون و در این آستان ملک آشیان مطرود است و به سیاست عظیمه و تأدیبات بلیغه مواخذه خواهد شد» (خوانساری، ۱۲۹۰، ج ۴، ص ۱۷۰). پس از بازگشت محقق‌کرکی و در زمان شاه‌تهماسب است که پارادایم سیاسی-اعتقادی جدیدی که سرآمد آن، خود محقق‌کرکی است، شکل می‌گیرد و جایگاه فقها و عالمان شیعه در دستگاه حکومت صفوی کاملاً تثبیت می‌شود و به واسطه این ثبوت، پارادایم جدید، مسلط و غالب می‌گردد. «از آن پس، برخی از علمای شیعی با حضور در حوزه اقتدار دولت صفوی و پذیرش مناصبی چون شیخ‌الاسلامی و مقام صدری و قضاوت... به تقویت مراکز علمی و فقهی شیعه پرداختند و با تألیف کتب مختلف فقهی، کلامی، تفسیری و شرح و ترجمه آثار بزرگان شیعه در زمینه معارف شیعی، به‌گسترش مبانی و آموزه‌های شیعی در سراسر ایران پرداختند» (خالقی، ۱۳۸۷، ص ۴۶).

تثبیت مقام و موقعیت پارادایمی عالمان شیعه تا آنجا پیش می‌رود که شاه‌تهماسب، کرکی را به واسطه نیابتش از امام، شایسته‌تر به مقام سلطنت می‌داند. «هنگامی که کرکی وارد قزوین شد، شاه خطاب به‌وی گفت: شما امروز نائب امام و شایسته‌تر به مقام سلطنت هستید و من یکی از کارگزاران شمایم که اوامر و نواهی شما را به مرحله اجرا می‌گذارم» (احسابی، ۱۳۶۲، ص ۱۳). به واسطه همکاری محقق‌کرکی و شاگردانش با حکومت صفوی و شکل‌گیری یک پارادایم جدید در اندیشه سیاسی شیعه و تقویت حوزه علمیه اصفهان، پارادایم پیش از آن که محقق اردبیلی از جمله مهم‌ترین چهره‌های در ایران بود، ترجیح داد با حکومت صفوی همکاری نداشته باشد و به تقویت حوزه نجف و استقلال آن از حکومت صفوی بپردازد. «برخی دیگر از علمای شیعه نیز علیرغم دوری از مناصب حکومتی و عدم حضور در حوزه اقتدار سیاسی دولت صفوی... درصدد تقویت و

احیای حوزه علمیه نجف برآمدند و در کنار حوزه علمیه اصفهان، که مورد حمایت دولت صفوی بود، به تقویت استقلال حوزه علمیه نجف همت گماشتند... بنابراین در دوران محقق‌اردبیلی دو نوع گفتمان مشخص در میان علمای شیعه وجود داشت، گفتمان اول به حضور در حوزه اقتدار دولت صفوی و همکاری نزدیک با آنها و قبول مناصب مختلف سیاسی- اجتماعی باور داشت و گفتمان دوم به حفظ استقلال حوزه در برابر قدرت دولتی و تبیین حقایق مذهب شیعه معتقد بود» (خالقی، ۱۳۸۷، صص ۴۷-۴۶). نقل قول‌های قسمت‌های تاریخی کوتاه‌تر شده‌اند.

۲-۳. ویژگی‌های پارادایم محقق‌کرکی

با استقرار حکومت صفوی و به‌وجود آمدن شرایط سیاسی جدید در ایران، مسائل فقهی-سیاسی جدیدی پیش آمد که با مسائل پیش از تأسیس این حکومت، متفاوت بود و موجب تأسیس پارادایم جدیدی شد که بسیاری از فقهای پیش از کرکی را تحت تأثیر قرارداد «مشخصه اصلی فقه محقق‌کرکی، بذل توجه به پاره‌ای از مسائل است که تغییر سیستم حکومتی و به‌قدرت رسیدن شیعه در ایران به‌وجود آورده بود؛ مسائلی از قبیل حدود اختیارات فقیه، نماز جمعه، خراج، مقاسمه و نظایر آن که پیشتر از آن، جای مهمی در فقه نداشتند و اکنون باید مورد توجه قرار می‌گرفتند. بسیاری از فقهای شیعه پس از کرکی تا پایان دوره صفوی متأثر از سنت فقهی او بوده‌اند. فاضل هندی، آقاحسین خوانساری، آقاجمال خوانساری، سلطان العلماء، شیخ بهایی و حسین بن عبدالصمد پدر شیخ بهائی و میرداماد در زمره شاگردان مکتب فقهی او قرار دارند» (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۶).

پارادایمی که محقق‌کرکی حاکم کرد، ویژگی‌های بارزی دارد و او را بر اساس رهیافت شلدون ولین به یک «سرامدپارادایم» تبدیل می‌کند. در پارادایم ساخته‌شده به‌دست محقق‌کرکی، تعامل خاصی بین فقها و سلاطین صفوی شکل گرفت. «با تکیه بر مفهوم فقهی نیابت، نوعی تعامل میان فقها و سلاطین شکل گرفت.

براین اساس حاکمیت شرعی فقها به رسمیت شناخته شد و برخی از آنان در موارد متعددی متناسب با شرایط آن را اعمال کردند؛ همچنین در مواجهه با واقعیت‌های زندگی (روی کار آمدن سلطان شیعی و مبسوط الید نبودن فقها) بر پایه مفهوم عدالت، سلطنت «سلطان عادل» به رسمیت شناخته شد... می‌توان حاصل نظریه‌پردازی نظریه‌سیاسی شیعه در دوران صفویه را «حاکمیت شرعی فقها و سلطنت عادلانه» دانست (میراحمدی، ۱۳۹۵، ص ۱۸۱). به عبارتی دیگر، محقق کرکی کوشید تا با اتخاذ راهبردهای ویژه خود، نوع خاصی از کنش سیاسی-اجتماعی را رقم بزند. «راهبرد اصلی کرکی، تقدم تربیت بر سیاست و کنترل و هدایت سیاست‌مداران و نظامیان از راه تربیت طلاب شیعی و اصلاح ساختاری جامعه بود» (زیویار، ۱۳۹۸، ص ۳۵). شرایط و ساختار نوین پیش آمده در تمدن شیعی عصر صفوی نوع خاصی از همکاری میان عالمان و حکومت وقت را ایجاد کرد. ویژگی‌های این همکاری راهبردی که پارادایم محقق کرکی را شکل داد، عبارتند از، حلیت اخذ خراج و هدیه، اعتقاد به برگزاری نماز جمعه و امکان مشروعیت بخشی به سلطان صفوی که در ادامه به هر یک از آنها اشاره می‌شود.

۳-۲-۱. حلیت اخذ خراج و دریافت هدیه

محقق کرکی در پارادایم خویش، بر حلیت خراج شاهان صحه گذاشت و همچنین هدیه سلاطین شیعه را پذیرا شد و این مهم را در رساله «خراجیه» خویش بیان کرد. این در حالی است که بر اساس پارادایم فقهای پیش از او، این دو مسئله حرام قطعی بود لذا کارورزان آن پارادایم‌های شیعی با کرکی به مخالف پرداختند. البته علیرغم مخالفت‌های علمای بزرگ و شهیری چون محقق اردبیلی، نظر محقق کرکی تا انتهای حکومت صفوی حاکم بود چون اندیشه سیاسی او در تمدن شیعی عصر صفوی حاکم شده بود. «رساله خراجیه اثر دیگر کرکی است که به موضوع خراج و بهره‌مندی از آن در دوران غیبت می‌پردازد که مسئله‌ای جنجال برانگیز در این دوره

به شمار می‌آید. وی نظریه جدیدی را در این زمینه مطرح می‌کند که بنا به شرایط روز و به اقتضای زمان است. او پرداخت خراج به سلطان را جایز و حتی واجب تلقی کرده و بهره‌مندی از آن را جایز می‌داند. این رساله مخالفت‌هایی را برانگیخت و فاضل قطیفی مخالف سرسخت کرکی رساله‌ای در رد آن نوشت» (علیخانی وهمکاران، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۷۴). محقق‌اردبیلی از فقهای برجسته و هم‌دوران کرکی که در چارچوب پارادایم پیش از کرکی می‌اندیشید نیز با حلیت اخذ خراج و هدیه از سلطان مخالف بود. «محقق‌اردبیلی پادشاهان دوران خویش را عادل نمی‌دانست و از این جهت بوده که گرفتن خراج و امور دیگر را برای آنها جایز نمی‌دانسته است» (خالقی، ۱۳۸۷، صص ۵۱-۴۸). او در یکی کتب اصلی خود در زمینه اخذ خراج، حکم حرمت را صادر کرده است. «آنچه در دوران غیبت بدون اذن امام(ع) توسط حکومت‌های وقت به‌عنوان خراج... دریافت می‌شود، حرام است» (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۹۸).

محقق‌اردبیلی در زمینه خراج رساله‌هایی نیز در پاسخ به محقق‌کرکی نگاشته است. رساله‌هایی که نظر وی را درباره حرمت و عدم جواز دریافت خراج سلطان معین می‌کند و اساساً این مسئله در دوره صفوی، یکی از مسائلی بود که ارتباط وثیقی با سیاست و مشروعیت حکومت پیدا می‌کرد به‌طوری‌که علمای زیادی به نگارش رساله‌هایی با موضوع خراج در رد یا تایید محقق‌کرکی اقدام کردند. «محقق‌کرکی کتاب «قاطع‌اللجاج فی تحقیق حل الخراج» را تألیف کرد. سپس شاگرد و معاصرش، فاضل قطیفی، کتاب «السراج‌الوهاج لدفع عجاج قاطع‌اللجاج فی حیل الخراج» را در رد رساله خراجیه محقق کرکی تألیف کرد. مقدس(محقق) اردبیلی کتاب «الخراجیه» را در حمایت از رساله خراجیه فاضل قطیفی و رد بر رساله خراجیه محقق کرکی تألیف کرد. سپس فاضل شیبانی، معاصر مقدس(محقق) اردبیلی، در حیات محقق‌اردبیلی در حمایت و انتصار محقق کرکی

رساله «حلّ الخراج» را تألیف کرد. بعد از آن دوباره محقق اردبیلی رساله «الخراجیه الثانیه» را در تأکید بر رساله خراجیه اولی خود و ظاهراً در ردّ فاضل شیبانی تألیف کرد» (زمانی نژاد، ۱۳۷۵، صص ۱۱۰-۱۰۹).

حلیت اخذ خراج و دریافت هدیه بر روابط علمایی چون محقق کرکی و حکومت صفوی اثر بسیار مثبتی گذاشت. نظر کرکی موجب پذیرش ضمنی حکومت صفوی در اندیشه سیاسی شیعه شد.

۳-۲-۲. برگزاری نماز جمعه

برگزاری نماز جمعه در اندیشه شیعه با سیاست و حکومت ارتباط پیدا می‌کند. در این باره با ظهور حکومت شیعی در ایران، بین علمای مختلف تفاوت نظر بسیاری وجود داشت که می‌توان آنها را در دو دسته کلی امکان برگزاری و عدم امکان برگزاری نماز جمعه در دوران غیبت تقسیم‌بندی کرد. «از سال ۲۶۰ هجری قمری، یعنی شهادت امام حسن عسکری (ع)، تا حدود ۹۲۶ هجری قمری که محقق کرکی، نماز جمعه را در اصفهان برپا داشت و در دیگر شهرهای شیعی نیز امام جمعه گمارد، قدرت و حکومت در دست مخالفان بود و شیعیان به سبب دور بودن از هرم قدرت و حاکم نبودن امام عادل و چیرگی و سلطه مخالفان اهل بیت (ع)، قدرت مانور نیافتند و نتوانستند در این دوران دراز، نماز جمعه‌ای در خور برگزار کنند، از این روی در نماز جمعه مخالفان، بسان دوران حضور، شرکت می‌جستند. در دوره غیبت نیز، همانند دوره حضور اگر زمینه‌ای برای اقامه این واجب در جایی پیش می‌آمد، شیعیان به اقامه آن می‌پرداختند» (مزینانی، ۱۳۷۸، ص ۲۸۵).

محقق کرکی درباره برگزاری نماز جمعه نیز رساله‌ای دارد و در آن اقامه نماز جمعه را واجب تخییری دانسته است. «رساله نماز جمعه از رسائل دیگر کرکی است که به مسئله نماز جمعه در دوران غیبت می‌پردازد که این نیز از مسائل اختلافی در دوران صفوی است. ارتباط اقامه این نماز با سیاست و حکومت و حکم به

ضرورت نصب امام جمعه توسط سلطان عادل فقها را به مخالفت با اقامه آن در دوران غیبت واداشته بود. محقق‌کرکی اقامه نماز جمعه را وجوب تخییری قلمداد کرده و شرط آن حضور نایب‌امام یا فقیه جامع‌الشرایط دانسته‌است» (علیخانی و همکاران، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۷۸).

این درحالی‌است که پیش از حاکمیت پارادایم محقق‌کرکی، پارادایم سابق اندیشه‌سیاسی شیعی به وجوب تخییری اقامه نماز جمعه معتقد نبوده‌است. چنانچه از آرای محقق‌اردبیلی نیز برمی‌آید، او برخلاف کرکی، به وجوب تخییری نماز جمعه معتقد نیست. «محقق‌اردبیلی درباره اقسام نمازهای واجب، اوقات نماز، قبله، مکان نمازگزار و... بحث کرده‌است که می‌توان به مباحث نماز جمعه به‌عنوان یک موضع مهم در فقه‌سیاسی اشاره کرد. ایشان در نهایت به احوط بودن جمع بین نماز جمعه و نماز ظهر در دوران غیبت و استحباب نماز عیدین نظر داده‌است» (خالقی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۸).

۳-۲-۳. مشروعیت‌دهی به حکومت صفوی

اصلی‌ترین ویژگی زمانه محقق‌کرکی، یعنی ظهور سلطنت شیعه، این عالم شیعی را با مسئله مشروعیت‌بخشی مواجه کرد. محقق‌کرکی با نظر به عینیت‌های سیاسی پیش آمده، تلاش کرد با تعدیل ذهنیت‌های سیاسی شیعه، بنای پارادایم جدید خویش را بگذارد و به مسئله همکاری با حکومت صفوی بپردازد. امری که محقق‌اردبیلی، فقیه و اندیشمند شیعه که هم‌زمان با وی، مخالف آن بود چرا که فکر سیاسی او همچنان در پارادایم شیعی پیش از کرکی قرار داشت. «محقق‌اردبیلی به‌عنوان سرسلسله فقهای ایرانی، برخلاف علمای دیگر که زمینه اجرای فرمان‌های شرعی را در مهاجرت به ایران و همکاری با شاهان ایرانی می‌دیدند، از حضور در ایران و همکاری نزدیک با آنان خودداری کرد» (خالقی، ۱۳۸۷، ص ۲۷). اما محقق‌کرکی برخلاف پارادایم‌های حاکم پیش از خویش که مبتنی بر عدم همکاری

با حاکمان، رعایت رویکرد تقیه و اضطراب بود، در همکاری با سلطان، زمینه حضور فقها در حکومت را مهیا می‌کند. از آنجایی که ویژگی سوم پارادایم محقق کرکی، ریشه در عینیت‌های سیاسی-اجتماعی زمانه‌اش دارد، می‌توان به پدیده‌ها و رخدادهای ذیل به‌عنوان نمونه‌هایی از این عینیت‌ها اشاره کرد:

۱- در امان نبودن شیعیان از تعصبات مذهبی زمانه. «علمای جبل عامل از این تعصبات در رنج بودند و گاه همچون شهید اول، قربانی می‌شدند در اوایل قرن دهم نیز در کرک نوح، موطن کرکی تعدادی از شیعیان به قتل رسیده بودند» (نصرالله، ۱۳۶۵، صص ۱۸-۱۹).

۲- پیروزی عثمانیان در جنگ چالدران. عثمانی‌ها پس از پیروزی، تلاش داشتند تا به‌تدریج بر همه سرزمین‌های اسلامی تسلط یافته و خلافت را به‌عنوان سیاست آرمانی اهل سنت احیا کنند. از این نظر فضا برای پارادایم اندیشه شیعه، محدود و محدودتر می‌شد. «محقق کرکی بهترین راه را انتخاب کرد و با درک این که می‌توان با استفاده از این فرصت تاریخی، پایگاهی امن و مطمئن برای تشیع در جهان خشن آن روز ایجاد کرد به همکاری با صفویان پرداخت و با کمک به دولت صفوی کوشید آن را در مقابل دو دشمن قدرتمند و متعصب (ازبکان و عثمانیان) یاری دهد و در ضمن کوشید تا تشیع فقهاتی و علمی را جایگزین تشیع صوفیانه قزلباشان کند و با این کار نقطه عطفی در تداوم حیات مذهب شیعه به‌وجود آورد» (لمبتون، ۱۳۷۴، ص ۶۱۴).

در نهایت تصمیم محقق کرکی بر اعلام همکاری عملی با حکومت صفوی، نشانه‌ای است بر ساخت پارادایمی که در عین نوین‌پسندی توان پاسخگویی بالایی در میان دانشمندان و عالمان شیعی دوران خود دارد. این پارادایم با سه ویژگی اصلی شامل:

- ۱- حلّیت اخذ خراج و دریافت هدیه ۲- ضرورت برگزاری نماز جمعه ۳-

مشروعیت‌دهی به سلطان صفوی، پس از سقوط آل‌بویه و در قرن پنجم، نخستین

پایه‌های نظری سلطنت شیعی را بنیان گذارد. «فعالیت‌های محقق‌کرکی، اولین قدم‌هایی است که در راه توضیح مشروعیت حکومت‌ها در دوران غیبت، برداشته شده است. پیامد این نظریه، شکل‌گیری نوعی سلطنت شیعی بود که بر همکاری و همراهی دو نهاد سلطنت و شریعت یا شاهان و علما تکیه داشت» (علیخانی و همکاران، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۸۰).

با تکمیل مؤلفه‌های اندیشه سیاسی محقق‌کرکی، پارادایم جدیدی پای به عرصه اندیشه‌سازی شیعه گذاشت که مبنی بر نوعی تقسیم کار در حوزه قدرت محسوب می‌شد. «در این دوره صرف نظر از امور شرعی، که احکام و اجرای آن زیر نظر هیأت حاکمه دینی بود، آنچه باقی ماند امور اجرایی اداره کشور بود که در اختیار سلطان باقی می‌ماند و به این ترتیب نوعی تقسیم کار در حوزه قدرت صورت گرفت. بنابراین امور عرفی به صورت مستقیم به شاه واگذار شد و امور شرعی در اختیار مجتهد قرار گرفت» (زیویار، ۱۳۹۸، ص ۴۳). پارادایمی که محقق‌کرکی آن را حاکم کرد بیش از دو سده، بسیاری از اندیشمندان شیعه را بر آن داشت تا در چارچوب آن فعالیت و کنش سیاسی و فکری داشته باشند.

۴. محقق‌سبزواری به مثابه پارادایم‌ساز

۴-۱. زمینه و زمانه شکل‌گیری اندیشه محقق‌سبزواری

دولت صفوی سه عنصر مقوم داشت که با فراز و فرودهایی در همه دوران حاکمیت صفویان، نمودها و نمادهایی داشتند. «نظریه حاکم بر دولت صفوی، ترکیبی از مؤلفه‌های بنیادین سه فرهنگ سیاسی سنتی در ایران بود که بر سه نوع از رابطه سلطان-رعیت، امام-امت و مراد-مرید استوار بود. بدین‌سان، سنت اندیشه‌سیاسی در ایران ما بعد صفوی و تاکنون، از چنان نظریه حکومتی سنتی ناشی می‌شود که عنصرهای بنیادین آن به‌طور عمده از ضلع‌های سه‌وجهی ارشاد، سلطنت و ولایت ترکیب شده است» (فیرحی، ۱۳۹۵، ص ۴۰۲).

پس از شاه‌تھماسب و خصوصاً پس از به سلطنت رسیدن شاه‌عباس اول و اختلافات پیش‌آمده بین سران قزلباش و دربار صفوی، عنصر مراد-میریدی که مبتنی بر سابقه صوفی‌گری خاندان صفوی بود، در تأثیرگذاری‌های سیاسی و حتی اجتماعی، به حداقل میزان خود رسید، به‌حدی که با آغاز سلطنت شاه‌سلطان‌حسین، صوفی‌گری مورد ضم شخص شاه بود. آنچه از عناصر مقوم حکومت صفوی باقی ماند، دو عنصر سلطنت-رعیت و امام-امت بود. به‌عبارتی دیگر، اندیشه و عمل سیاسی، از فضای سه قطبی سال‌های نخستین حکومت صفوی که محقق کرکی در آن می‌زیست، به فضایی دو قطبی پای گذارد که محقق سبزواری حیات فکری خویش را در آن آغاز کرد. محقق کرکی معاصر شاه‌اسماعیل و شاه‌تھماسب بود درحالی‌که عمده فعالیت‌های سبزواری در دوره سلطنت شاه‌عباس دوم و شاه‌صفی دوم رخ داد، او معاصر چهارتن از شاهان سلسله صفویه شامل: شاه‌عباس اول (۹۹۶-۱۰۳۷ ه.ق)، شاه‌صفی اول (۱۰۳۸-۱۰۵۲ ه.ق)، شاه‌عباس دوم (۱۰۵۲-۱۰۷۷ ه.ق)، شاه‌سلیمان اول یا شاه‌صفی دوم (۱۰۷۷-۱۱۰۵ ق) بوده‌است. محقق سبزواری در دوره شاه‌عباس دوم منصب شیخ‌الاسلامی و امامت جمعه پایتخت حکومت صفوی را پذیرفت. چنین مقامی در هر منطقه‌ای از حکومت صفوی، از نظر سیاسی-اجتماعی، جایگاه بسیار بالایی محسوب می‌شد. «در سده یازدهم هجری، شیخ‌الاسلامان نقش مهمی در تحول‌های دینی-سیاسی جامعه صفوی داشتند و گفته می‌شود، خطبه خواندن جلوس سلطان جدید، اصولاً برعهده آنان بود... شیخ‌الاسلام‌ها در این دوران از اعضای نیرومند دیوانی و بنابراین دارای نفوذ اجتماعی-سیاسی و اقتصادی گسترده‌ای بودند» (فیرحی، ۱۳۹۵، ص ۴۲۳).

۲-۴. ویژگی‌های پارادایم‌ساز بودن محقق سبزواری

پارادایم «سلطنت عادلانه و حاکمیت شرعی فقها» پس از محقق کرکی حاکمیت کاملی یافت. سبزواری بر اساس میدان نظری که کرکی ایجاد کرد، توانست با

حکومت صفوی همکاری تنگاتنگی داشته باشد. فضای مشروعیت‌دهی که بر مبنای عینیت‌ها، توسط محقق‌کرکی شکل گرفت، مبنای اندیشه‌سیاسی علمایی چون محقق‌سبزواری شد. در ادامه مؤلفه‌های اندیشه‌سیاسی محقق‌سبزواری را در نسبت با محقق‌کرکی بررسی می‌کنیم.

۴-۲-۱. حلیت اخذ خراج و دریافت هدیه

سبزواری بر اساس پارادایم محقق‌کرکی، حکم به حلیت اخذ خراج و هدیه می‌دهد و این مهم را در اثر فقهی چون «کفایه‌الاحکام» و در قالب فتاوی‌بیان داشته‌است. این نخستین مؤلفه و ویژگی پارادایم حاکیت یافته‌ی محقق‌کرکی است که محقق‌سبزواری به‌عنوان یک پارادایم‌ساز آن را پذیرفته‌است. «خراجی را که ظالم در زمان غلبه‌اش می‌گیرد، ائمه‌اطهار(ع) مصرفش را اجازه داده‌اند... حاکم جائز می‌تواند خراج اخذ شده را در مصالح مسلمانان صرف نماید. اگر حاکم شرعی متمکن از تصرف در اراضی خراجیه شد، تصرف بر او جایز است، ولی احوط(مستحب) اجازه گرفتن از حاکم جائز است» (لک‌زایی، ۱۳۸۰، صص ۱۴۰-۱۳۷).

۴-۲-۲. لزوم برگزاری نماز جمعه

محقق‌سبزواری از برگزاری نماز جمعه نیز دفاع اعتقادی و فقهی کرده‌است. او در این‌باره، رساله‌ای به نام «فی‌الصلوة‌الجمعه» دارد که خاتون‌آبادی درباره آن آورده‌است: «رساله‌ای است در وجوب عینی نماز جمعه. محقق ابتدا اقوال فقها را در موضوع آورده و رد و ایراد می‌کند، پس از آن بر رای خود استدلال می‌نماید» (خاتون‌آبادی، ۱۳۵۲، ص ۵۳۵).

محقق‌سبزواری در مسئله برگزاری نماز جمعه، به‌عنوان یکی از ویژگی‌های پارادایم کرکی، براساس چارچوب نظری شلدون ولین، به‌عنوان یک «پارادایم‌ساز» عمل می‌کند. اگر محقق‌کرکی به‌عنوان «سرآمد پارادایم»، برگزاری نماز جمعه را واجب

تخییری می‌دانست، محقق سبزواری آن را واجب عینی می‌داند. به عبارتی دیگر، سبزواری در عین اینکه، در نسبت با نظر محقق کرکی تغییر نظر درباره برگزاری نماز جمعه دارد، اما باز هم در دسته «موافقان برگزاری نماز جمعه» قرار می‌گیرد. این در حالیست که بر مبنای پارادایم‌های پیشین محقق کرکی، اعتقادی به برگزاری نماز جمعه وجود نداشت.

۴-۲-۳. مشروعیت‌دهی به حکومت صفوی

چنانچه شلدون ولین بیان کرده‌است، ویژگی اصلی یک اندیشمند پارادایم‌ساز، تغییر یا افزودن ویژگی‌ها یا عناصری از یک پارادایم بدون تحول در چارچوب اصلی آن است. محقق سبزواری با پذیرش ویژگی مشروعیت‌بخشی به سلطان صفوی، عناصری را بدان افزوده‌است. هر چند تمامی ویژگی‌های پارادایم‌سازی محقق سبزواری چون حلیت اخذ خراج و هدیه و برگزاری نماز جمعه در کتاب «روضه‌الانوار عباسی» نیز ذکر شده است اما مسئله مشروعیت‌بخشی به حکومت صفوی در قالب پارادایم محقق کرکی، تنها در این کتاب، نمودی بارز دارد. لذا این کتاب می‌تواند به خوبی نشان دهد که محقق سبزواری در پارادایم محقق کرکی چه ویژگی‌ها و مختصاتی در مشروعیت‌بخشی به حکومت صفوی را ایجاد کرده‌است.

۴-۲-۳-۱. جایگاه روضه‌الانوار عباسی در مطالعات سیاسی

اثر مهم محقق سبزواری در سیاست و حکومت‌داری و کتابی که از منظر این نوشتار حائز اهمیت است، «روضه‌الانوار عباسی» است. به عبارتی دیگر، واکاوی فکر سیاسی محقق سبزواری و مشخص کردن جایگاه او در پارادایم اندیشه‌سیاسی شیعه در دوره صفوی از منظر ویژگی سوم آن، یعنی «مشروعیت‌دهی به حکومت صفوی»، با محوریت این اثر انجام می‌شود. جایگاه کتاب «روضه‌الانوار عباسی» در طبقه‌بندی متون سیاسی ایرانی-اسلامی یکی از موضوع‌های بحث‌انگیز بین محققین و متفکران

حوزه اندیشه‌سیاسی در اسلام است. برخی از محققان این کتاب را در زمره سیاست‌نامه‌ها قرار داده‌اند. «واقعیت این است که گاه حوادث و وقایع خیلی امور را با هم سازگار می‌کند و آدمی در جریان واقعیت، گاه مجبور می‌شود از برخی حرفهایش چشم‌پوشی کند و گاه با تغییر زمانه وضع عوض می‌شود... محقق‌سبزواری تا آنجا که براساس فقه می‌اندیشد، مطلقاً توجیهی برای سلطنت ندارد و نامی نیز از سلطنت نمی‌آورد و مشروعیتی برای آن قائل نیست، آنجا که در امتداد جریان سیاست‌نامه‌نویسی می‌اندیشد (در کتاب روضه‌الانوار عباسی)، گویی عملاً مانند بقیه مردم مقبولیت عرفی سلطنت را پذیرفته و کوشش می‌کند در واقعیت با سلطنت کنار بیاید، همانطور که عملاً سعی می‌کند سلطان را به‌نحوی از نصایح دینی و توصیه‌های اخلاقی متأثر کند» (جعفریان، ۱۳۸۰، ص ۹۸). برخی دیگر حتی منکر ابعاد سیاسی‌اش هستند و آن را نسبت به زمانه خود از درجه اعتبار ساقط می‌شمارند. «با آغاز دومین سده فرمانروایی صفویان ناحیه‌های عمده‌ای از نام سنت قدمایی از درجه اعتبار ساقط بود... جای شگفتی نیست که مفصل‌ترین و در عین حال از نظر واقعیت‌های سیاسی، بی‌معناترین رساله‌های سیاسی، «روضه‌الانوار عباسی» محمدباقر سبزواری... در زمانی نوشته شدند که آن شیوه سیاست‌نامه‌نویسی از درجه اعتبار ساقط بود» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۱). برخی دیگر از نظریه‌پردازان حوزه اندیشه‌سیاسی نیز «روضه‌الانوار عباسی» را در زمره متون سیاسی با سویه‌های فلسفه تاریخ و فقه‌سیاسی دانسته‌اند. «از منابعی که قسمت‌هایی از آن را می‌توان در این گروه (فلسفه تاریخ) قرار داد، کتاب روضه‌الانوار... است... روضه‌الانوار در برخی از فصول خود، با فقه‌سیاسی مرتبط می‌شود... در برخی از مباحث از قوانین تاریخی یا اجتماعی در بیان دوام و بقای ملک سخن می‌گوید... محقق‌سبزواری در روضه‌الانوار در بیان عدم ثبات و دوام ملک، علل و عواملی را برمی‌شمارد که نشان از اندیشه‌سیاسی و اجتماعی وی داشته و این اندیشه را با توجه به «سنت الهی در

مسیر تحولات تاریخی و اجتماعی» بیان می‌کند» (نجفی، ۱۳۸۶، صص ۲۷۸-۲۷۵).

سبزواری به‌عنوان یک «پارادایم‌ساز» در فضای فکری و میدان عینیت‌گرایی محقق‌کرکی به‌عنوان یک «سرآمد پارادایم»، توانست در حوزه اندیشه‌سیاسی گام بردارد و به عرصه عمل سیاسی نزدیک شود و با کتاب «روضه‌الانوار عباسی» به بیان راهبردهایی سیاسی برای بقا و دوام حکومت صفوی به‌عنوان تنها حکومت قدرتمند شیعه و مظهر تمدن شیعی در زمانه خویش بپردازد. به‌نظر می‌رسد، اندیشمندی چون محقق‌سبزواری به تبع پارادایم محقق‌کرکی و تجربه و زیست سیاسی به عینیت‌گرایی روی آورد و آن را در کتاب «روضه‌الانوار عباسی» بازتاب داد. به‌عبارتی‌دیگر، نظریه‌سیاسی محقق‌سبزواری برپایه عینیت‌گرایی است و با توجه به آنچه که «هست» و «می‌گذرد» بیان شده است.

۴-۲-۳-۲. عدل و مشروعیت‌دهی به حکومت صفوی

محقق‌سبزواری کتاب «روضه‌الانوار عباسی» را برای شاه‌عباس دوم نگاشت و در کتاب، همو را مخاطب قرار داده است. سبزواری با توجه به جایگاهی که در نهادهای دینی صفویان داشت با رعایت تمامی جوانب تشریفات مرسوم زمانه خویش، وارد جزئی‌ترین مسائل اخلاقی و رفتاری شاه شده است. چنانچه در سنت فکری سیاست دوره میانه اسلامی مرسوم است در اندیشه‌سیاسی سبزواری نیز، اصلاح راس جامعه به اصلاح همه جامعه می‌انجامد. درحقیقت شرط مشروعیت‌بخشی سبزواری در گام نخست، همین امر مهم است. «آنچه در اندیشه‌سیاسی سیاست‌نامه‌نویسان بزرگ، اهمیت و نقشی محوری دارد، فرمانروا است و از نظر آنان کار ملک، جز از طریق عدل و سیاست امیری دادگر، نظام نمی‌گیرد... در این سبک نوشته‌ها... به اجرای احکام دینی و رعایت حرمت عالمان و توجه به نظرات آنها توصیه می‌شود اما به مفهوم امامت و خلافت به لحاظ شرعی توجهی صورت نمی‌گیرد» (جعفریان، ۱۳۷۹، ص ۱۴۵).

نزد سبزواری، «عدل» شرط اصلی مشروعیت سلطان است و گام نخست رعایت عدل، توجه نسبت به «نفس» است. پس روضه‌الانوار، با تقاضای توبه شاه آغاز می‌شود و در ادامه به منع شاه از شراب‌خواری اشاره شده است. از اصلاح نفس شاه است که راه مشروعیت سلطان گشوده می‌شود. توبه در سلطان، اثرات وضعی زیادی دارد که از جمله اصلی‌ترین آنها احیای عدل و ظهور آن در وجود اوست. سبزواری در روضه‌الانوار به موارد بسیاری از نتایج توبه‌ها اشاره کرده است و از جمله آنها به توبه شاه‌تھماسب اشاره می‌کند. توبه‌ای که موجب آغاز ظهور عدل، در سلطان است. «توبه آن حضرت باعث شد آنقدر املاک و اسباب و خانه و باغ رعایا و مساکین که اصحاب ظلم و تعدی از زمان سلطنت شاه‌اسماعیل تا هنگام توبه کردن آن شاهنشاه به زور و تعدی از فقرا و مساکین گرفته بودند و آن حضرت مطلع بر آن گشت تمام آن را به حق‌داران رسانید» (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۳۱).

فقدان عدل در وجود سلطان نه تنها حلقه نخست از زنجیره منتهی به مشروعیت حکومت صفوی را تشکیل نمی‌دهد بلکه سرآغاز زوال است، به همین دلیل سبزواری در کتاب روضه‌الانوار، پس از تأکید کردن به اصلاح اخلاقی سلطان نگاهی گذرا به اوضاع زمانه‌اش دارد و به تصریح و کنایه وضع زمانه را به شاه گوشزد می‌کند و برخی اصلاحات را از وی می‌خواهد. این امر تا آنجا در نظر سبزواری اهمیت دارد که در همان صفحات نخستین کتاب، عوامل زوال دولت را ذکر می‌کند و نشان می‌دهد اصلاح نفس سلطان چه امر راهبردی در بقای حکومت است و از همین روی در نخستین صفحات کتاب روضه‌الانوار، فصلی با عنوان «عوامل زوال دولت» گشوده شده است.

در کتاب «روضه‌الانوار عباسی» نیز به مانند سنت اندیشه سیاسی اسلامی، دنیا از عقبی جدا نیست و همچنان اخلاق دیباچه‌ای است بر سیاست. دستورالعمل‌های فردی بر عدل اثر می‌گذارد و انجام شریعات، سیاست را متعادل می‌سازد. در نظر

محقق سبزواری، بسته به اینکه عدل در وجود شاه چه وضعیتی داشته باشد، اساس سلطنت بر دو نوع تقسیم شود:

۱- سلطنت فاضله ۲- سلطنت ناقصه

منظور از «سلطنت فاضله» آن است که «بنای سیر و اطوار ملک بر قواعد و مناهج شرع بوده، از سلوک منهج توسط و اعتدال، که مواقع میزان عقل است، قدم بیرون نگذارد و غرض از آن تکمیل نفس خود و دیگران باشد که به علو درجات و حصول ثبوبات فائز گردند و ذکر جمیل و ثواب جزیل بر آن مترتب شود» (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۱۲۶) و منظور از «سلطنت ناقصه» یا سلطنت تغلبی آن است که «به جور و تعدی و پیروی هوا و هوس و دواعی نفسانی و تحریکاتی شیطانی، خلق را در تحت بندگی خود آورده، قوا و آلات ایشان را در مصاف آرزوهای شهوانی و غضبی خود صرف نماید و در جور و تعدی و ستم بر خلق بی‌باک باشند» (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۱۲۷).

با توجه به تعاریف سبزواری از این دو نوع سلطنت، می‌توان نتیجه گرفت که عدل اساس و بنیاد مشروعیت سلطنت است. «زیربنای سلطنت فاضله بر عقل، شرع و عدل استوار است. عدول از هر یک از موارد مذکور می‌تواند سلطنت را ناقصه یا تغلبی سازد، اساس عدل را متزلزل و در نتیجه زمینه زوال پادشاهی را فراهم سازد» (فشارکی و صالحیان، ۱۳۹۲، ص ۲۱۲).

عادل نبودن سلطان، موجب جاری شدن «شرورعامه» توسط سلطنت و حکومت است. «مراد به شرورعامه، خوف بود و اضطراب و تنازع و خصومت و جدال و جور و حرص و اسراف و عنف و غدر و خیانت و ناراستی و مسخره‌گی و بی‌حیایی و غیبت و امثال آن» (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۹۹). بدین‌سان ظهور عدل در سلطان، موجب جاری شدن «خیرات‌عامه» خواهد. «مراد به خیرات‌عامه، امن بود و سکون و آرام و مودت و دوستی با یکدیگر و عدل و لطف و غفاف و احسان و

وفا و امثال آن» (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۸).

ظهور و بروز عدل در سلطان، حلقه نخست و اصلی ایجاد زنجیره‌ای است که به مشروعیت بخشی به حکومت صفوی ختم می‌شود. عدل در وجود سلطان، سلطنت را به فاصله و ناقصه تبدیل کرده و به مناسبت بروز هر یک از آنها، «خیرات عامه» یا «شروعامه» جاری می‌شود.

۴-۲-۳-۳. عدالت و مشروعیت دهی به حکومت صفوی

سبزواری به اتکای منصب شیخ الاسلامی خویش به بیان تنظیم روابط گروه عالمان دینی با سلطان می‌پردازد و از «عدل» به سوی «عدالت» حرکت می‌کند تا در تکمیل زنجیره‌اش به سلطان شیعی و حکومت وی، مشروعیت بخشی کند. او در روضه الانوار عباسی، عالمان را به پنج دسته یا طبقه تقسیم کرده است.

۱- حکما ۲- مجتهدان ۳- مفسران، محدثان و فقیهان ۴- عالمان لغت و عربیت و صرف و نحو ۵- اطبا، منجمان و مهندسان

بر اساس نظر سبزواری، چنانچه این پنج طبقه در جای خود باشند و به کار خود مشغول شوند، عدالت محقق شده است.

دسته اول ضمن اینکه مجتهدان و فقه می‌دانند اهل فلسفه و حکمت نیز هستند. حکما، ریاضیات و طبیعیات نیز بلدند و به دلیل ویژگی‌های منحصر به فردشان در راس این پنج طبقه قرار گرفته‌اند. «آنها در تهذیب و تعدیل قوای نفسانی و دواعی بدنی کوشیده و حب دنیا و آرزوهای این جهانی را از دل بیرون کرده‌اند» (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۴۱۰). حکما دارای ویژگی‌هایی هستند که آنها را ممتازترین طبقه اهل علم می‌کند. «خلاصه اهل علم‌اند و وجود ایشان عزیز و نادر است و گاه باشد که در چندین قرن بیش از یک یا دو از ایشان به هم نرسد... تعظیم و تکریم این طبقه بر همه لازم و ضروری است» (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۴۱۱). دسته دوم یعنی مجتهدان بیشتر بر علوم نقلی مسلط هستند و قواعد حلال و حرام را

می‌شناسند، آنها متخصصین علم فقه‌اند. «بر همه خلق پیروی ایشان و تعظیم حکم و فتوای ایشان واجب و متحتم است» (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۴۱۳).

دسته سوم که فقها را نیز شامل می‌شود و نزد سلطان قابل احترام‌اند. آنها مفسران و محدثان و فقیهان هستند و البته در مرتبه سوم قرار دارند. «در مرتبه و دانش به مرتبه مجتهدین نرسیده‌اند، اما ممارست معرفت آیات و تفاسیر قرآن نموده‌اند یا ممارست و ملازمت کتب حدیث کرده‌اند و در فهم احادیث مساعی جمیله مبذول داشته‌اند یا کتب فقه مطالعه کرده‌اند و در نشر و مدارست آن می‌کوشند» (سبزواری، ۱۳۸۱، صص ۴۱۶-۴۱۵).

دسته چهارم نیز هر چند فروتر از مراتب فوق هستند اما آنها نیز قابل احترام هستند. در بیان محقق سبزواری، عالمان لغت و عربیت و صرف‌ونحو، باید نزد سلطان معزز داشته شوند. دسته پنجم نیز اگر چه پیرو ادیان دیگری باشند، باید توسط شاه گرامی داشته شوند. از نظر سبزواری وجود اطباء، مهندسان و منجمان برای حکومت و جامعه لازم است.

نکته حائز اهمیت در این طبقه‌بندی آن است که در نظر سبزواری باید همه عوام در دین خود و حلال و حرام‌شان از مجتهدان تبعیت کنند، حتی سلطان، لذا مجتهدان بیشتر جایگاهی دینی و مذهبی پیدا می‌کنند. اما حکما، علاوه بر جایگاه مذهبی، از نوعی جایگاه راهبری-سیاسی برخوردارند، زیرا اگر خلق دنباله رو مجتهدان‌اند، نخبگان باید دنباله رو حکما باشند. بیان سبزواری در طبقه‌بندی علما، حکایت‌گر حرکت سلطان از عدل به عدالت است، امری که زنجیره مشروعیت‌بخشی را کامل‌تر می‌کند و سلطان با رعیت آن یک گام دیگر به مشروعیت‌بخشی نزدیک‌تر می‌شود.

۴-۲-۳-۴. اعتدال و مشروعیت‌دهی به حکومت صفوی

اگر «عدل» شاه با توجه به ملکات اخلاقی و فضائل فردی به دست آمد و «عدالت»

نیز با توجه به طبقه‌بندی عالمان و قراردادان هر کدام در جایگاه خودشان میسر شد، «اعتدال»، تکمیل‌کننده زنجیره مشروعیت‌بخشی است و وجود توأمان این سه باهم، موجب مشروعیت می‌شود. «اعتدال» در نظام سیاسی - اجتماعی متبلور می‌شود و سبزواری برای ایجاد آن، پیش از هر چیز به سرشت انسان و ضرورت حکومت رجوع می‌کند. از نظر او افراد جامعه تمایل به یکه‌تازی، زیاده‌خواهی و تعدی به حقوق دیگران دارند که در میل به شهوت، مال و غلبه، ظهور تام می‌یابد. برای مهار این ویژگی مردم، باید تدبیری باشد که هر فردی از جامعه در جایگاه درست خود مستقر شود. «همه نفوس، طلب منفعت خویش می‌کنند و هر نفسی از پی غرضی می‌رود، بعضی را میل به شهوات بود و بعضی را میل به مال و بعضی را میل به غلبه و استقلال. اگر ایشان را به طبایع ایشان گذارند، هر آنچه دیگری دارد، خواهد و کار به خصومت و نزاع انجامد و به اضرار و اهلاک یکدیگر مشغول شوند... پس بالضروره نوعی از تدبیر باید که هر یک را به حدی که مستحق آن باشد، قانع گرداند و به حق خویش برساند و دست هر یک از تعدی و تصرف در حقوق دیگران کوتاه گرداند و به شغلی که تعلق به او دارد، مشغول گرداند» (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۴۲۲).

اعتدال به عنوان تکمیل‌کننده مشروعیت‌بخشی به سلطان، در جامعه سیاسی معنا می‌یابد، لذا از نظر سبزواری، مردم باید به طبقاتی تقسیم شوند تا سلطنت، جامعه را به تناسب برساند و اعتدال اجتماعی به دست آید. «پادشاه در اصناف مردم نظر کند، آنها را متساوی دارد و هر طبقه را در حد و مرتبه خود نگاه دارد تا اعتدالی که در اجتماعات ملکی معتبر است محفوظ باشد» (سبزواری، ۱۳۸۱، صص ۴۲۴-۴۲۳).

الگوی سبزواری برای جاری شدن مهم‌ترین و اصلی‌ترین خیرعامه، الگویی است که در آن سلطان، «عدل» را در خود به وجود آورده و تقویت کند. پس از ظهور «عدل»، سلطنت او در جرگه سلطنت‌های «فاضله» قرار می‌گیرد، آنگاه

«عدالت» با توجه به طبقه‌بندی عالمان جاری می‌شود و در نهایت به واسطه برقراری عدل و عدالت، همه طبقات نظام اجتماعی-سیاسی به «اعتدال» می‌رسند. طبقات و اصناف مردم از نظر محقق سبزواری هر کدام کارویژه‌ای دارند.

جدول ۱. طبقات و اصناف مردم

ردیف	نام طبقه	گروه‌ها	کار ویژه
۱	اهل قلم	علماء، حکما، فقها، وزراء، قضات، کتاب، مهندسان، طبیبان، منجمان و شعرا	ملک و دین به اندیشه آنها قوام دارد
۲	اهل شمشیر	دلیران، مجاهدان، حافظان قلاع و سرحدات، سرداران عساکر و سایر لشکریان، اهل پاس و شجاعت و اعوان ملک و حارسان دولت	تامین‌کننده امنیت و آسایش مردم هستند
۳	ارباب معاملات	تجار، صاحبان حرفه‌ها و ارباب صناعات، جمع‌کنندگان مالیات و حساب‌رسان دولتی و...	ضروریات و حوائج مردم را تأمین می‌کنند
۴	اهل زراعت	دهقانان، برزیگران و اهل فلاحت	غذای ملت را تهیه می‌کنند تا زندگی دوام داشته باشد

با این طبقه‌بندی، سبزواری به «سلطان عادل» می‌آموزد که اختلال در این طبقه‌بندی، جامعه را از «اعتدال» خارج می‌کند و اجازه نمی‌دهد که زنجیره مشروعیت‌بخشی در حلقه نهایی خود تکمیل شود. «غلبه یک طبقه از این طبقات یا زوال و اختلال آن موجب فساد اختلال نظام جمعیت است. لازم است پادشاه در تأمین اعتدال میان این طبقات بکوشد. ایشان همه معاونت همدیگر می‌کنند در

معمور ساختن شهرها به خیرات و فضایل» (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۴۳۵).

در نگاه سبزواری، جامعه چونان بدن است و به مدد «اعتدال» است که مزاج جامعه درست می‌شود و راه پیشرفت هموار می‌گردد. نوآوری سبزواری در تشبیه کردن طبقات به عناصر اربعه و نوع نگاه حکمت‌محور او حائز اهمیت است. «در نظر سبزواری جامعه مانند شخصی است که اعتدال مزاج آن از تألیف چهار عنصر (آب، باد، آتش، خاک) و تساوی و توافق میان آنها حاصل می‌شود. در جامعه مدنی نیز تعامل و توافق اهل قلم، اهل شمشیر، ارباب معاملات و اهل زراعت، اسباب اعتدال مزاج ملک را میسر می‌سازد» (محمدمدی فشارکی و صالحیان، ۱۳۹۲، ص ۲۱۴). محقق سبزواری هرکدام از طبقات و ویژگی‌های آنها را به دقت ترسیم و بیان کرده است. «اهل قلم از قبیل علما، حکما، فقها، وزرا، قضات، کتاب، مهندسان، طبیبان، منجمان و شعرا به منزله آب‌اند در طبایع؛ چرا که بنای امور آنها بر علم و دانش است و مناسبتی که میانه علم و آب است، نزد ارباب بصیرت کمال ظهور دارد. اهل شمشیر کسانی چون دلیران، مجاهدان، حافظان قلاع و سرحدات و سرداران عساکر و سایر لشکریان که عهده‌دار امنیت و آسایش ملک هستند؛ ایشان به منزله آتش‌اند در طبایع و ارتباط این گروه با آتش واضح است. گروه سوم ارباب معاملات هستند مانند تجار، محترقه و جمع‌کنندگان خراج و ارباب صناعات کسانی که به تدبیر ماکول و ملبوس و مسکن و سایر حوایج و ضروریات اشخاص اهتمام می‌نمایند و بی‌توسط ایشان، حصول به عیش و زندگانی و استراحت میسر نشود... ایشان به منزله هوا در طبایع هستند. گروه چهارم اهل زراعت هستند، کسانی که قوت و غذای خلق مهیا دارند و بقای نوع انسانی بی‌مدد ایشان محال بود و به منزله خاک در طبایع‌اند» (سبزواری، ۱۳۸۱، صص ۵۱۲-۵۱۱).

سبزواری پس از مطرح کردن زنجیره مشروعیت‌بخشی خود که از «عدل» آغاز و به «اعتدال» ختم می‌شود، به جزییات بسیاری می‌پردازد و سراسر روضه‌الانوار را به

توصیه‌های دقیق سیاسی، نظامی و اقتصادی از جمله اعزام سفرا، رفتار با تاجران خارجی، انتخاب فرماندهان نظامی و... اختصاص می‌دهد. اما چنانچه بیان شد، همه این توصیه‌ها پس از مشروعیت‌بخشی است و مشروعیت‌بخشی جز در سایه توجه و اعمال زنجیره «عدل» و «عدالت» و «اعتدال» میسر نمی‌شود. وی ضمن اینکه بر پارادایم محقق‌کرکی به‌عنوان یک سرآمد پارادایم، تأکید دارد، به‌عنوان یک پارادایم‌ساز، شروط و ویژگی‌های منحصر به فردی نیز برای این مشروعیت‌بخشی، در نظر گرفته است.

نتیجه‌گیری

با آغاز حکومت صفوی و پیش‌آمدن عینیت‌های جدید سیاسی در ایران، «محقق‌کرکی» پارادایمی را بنیاد نهاد که بر اساس آن فقها بر امور شرعی حاکم بودند و سلطنت نیز با شرایطی مشروع اعلام می‌شد و بدین‌سان همکاری راهبردی عالمان شیعی و سلاطین صفوی رقم خورد و ذهنیت سیاسی در فرایندی تاریخی، تبدیل به عینیت سیاسی شد. ظهور تمدن اسلام شیعی در دوران صفوی مؤلفه‌های خاصی در فکر سیاسی علمای شیعه به‌وجود آورد که تا پیش آن وجود و بروز نداشت. سه ویژگی بارز این پارادایم که بر اساس الگوی نظری شلدون ولین، «محقق‌کرکی» سرآمد آن است، عبارتند از:

۱- حلیت اخذ خراج و دریافت هدیه ۲- برگزاری نماز جمعه در دوران غیبت ۳- مشروعیت‌بخشی به حکومت صفوی

با شکل‌گیری و حاکم‌شدن پارادایم «محقق‌کرکی» در ابتدای حکومت صفوی، پارادایم‌سازی مانند «محقق‌سبزواری» در نیمه دوم از عمر این تمدن ظهور یافته در جهان اسلام، با همان رویکرد عینیت‌گرایانه و مبتنی بر شرایط زمانه، اندیشه سیاسی خویش را سامان‌دهی کرد. «محقق‌سبزواری» با پذیرش چارچوب اصلی فکر سیاسی «محقق‌کرکی» که از نیمه نخست حکومت صفویان حاکم به‌عنوان یک

پارادایم حاکمیت یافت، ویژگی نخست آن، یعنی حلیت اخذ خراج و دریافت هدیه را عینا می‌پذیرد. سبزواری، در ویژگی دوم، یعنی لزوم برگزاری نماز جمعه نیز با ایجاد تغییر از «وجوب تخییری» به «وجوب عینی» اقامه آن، در زمره معتقدین به لزوم برگزاری نماز جمعه در دوران غیبت قرار می‌گیرد. او همچنین در ویژگی سوم، یعنی مشروعیت‌بخشی به سلطان و حکومت صفوی، عناصری را تغییر داده و افزوده است. در فکر سیاسی سبزواری، با پیوستگی زنجیره مفاهیمی چون «عدل» که در شخص سلطان، «عدالت» که در طبقه‌بندی علما و «اعتدال» که در طبقه‌بندی مردم، تبلور می‌یابد، مشروعیت‌بخشی به حکومت صفوی میسر می‌شود. او «عدل» را حلقه نخست و آغازگر زنجیره مشروعیت‌بخشی می‌داند. در صورت وجود یا عدم آن در شخص سلطان، سلطنت به دو دسته «فاضله» که نتیجه آن گسترش «خیرات‌عامه» و «ناقصه» که نتیجه آن، گسترش «شرورعامه» است، تبدیل می‌شود. «عدالت» پس از بروز «عدل» در سلطان و با طبقه‌بندی عالمان به وجود می‌آید و موجب سامان نظام‌سیاسی و ساختار حکومت می‌شود. «اعتدال» نیز با طبقه‌بندی مردم میسر می‌شود و عنصر تکمیل‌کننده زنجیره مشروعیت‌بخشی حکومت صفوی و سلطنت است و در اندیشه محقق‌سبزواری موجب سامان نظام اجتماعی خواهد شد. با تکمیل این زنجیره است که مشروعیت‌بخشی به سلطنت و حکومت صفوی، ممکن می‌شود و بدین ترتیب محقق‌سبزواری به‌عنوان یک پارادایم‌ساز در چارچوب پارادایم محقق‌کرکی مبتنی بر «سلطنت عادلانه و حاکمیت شرعی فقها»، نظریه‌پردازی می‌کند و در فرایندی تکمیلی قرار می‌گیرد.

کتابنامه

احسابی، ابن ابی جمهود (۱۳۶۲)، *غوالی اللثانی العزیریه*، چاپ اول، قم: سیدالشهداء.

اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۱۳)، *مجمع الفوائد و البرهان*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

اصفهان‌ی افندی، میرزا عبدالله (۱۳۵۹)، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، مترجم:

احمد حسینی اشکوری، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.

الفت، محمد باقر (۱۳۷۵)، «رساله اعظم حوادث اسلام و ایران» در کتاب تأملات

سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، به اهتمام: موسی نجفی، جلد دوم، تهران:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

جعفریان، رسول (۱۳۸۰)، *میزگرد روضه الانوار عباسی، آینه میراث*، دوره ۱۳، ۱۰۱-

۹۴.

جعفریان، رسول (۱۳۷۹)، *دین و سیاست در دوره صفوی*، قم: انصاریان.

چالمرز، آلن. اف (۱۳۹۲)، *چیستی علم*، مترجم: سعید زیباکلام، تهران: سمت.

حسینی زاده، محمد علی (۱۳۸۷)، *اندیشه سیاسی محقق کرکی*، قم: بوستان کتاب.

حسون، محمد (۱۳۸۱)، *حیات المحقق الکرکی و آثاره*، تهران: احتجاج.

خاتون آبادی، عبدالحسین (۱۳۵۲)، *وقایع السنین و الاعوام*، تهران: اسلامیة.

خواندمیر، امیر محمود (۱۳۷۰)، *تاریخ شاه اسماعیل و شاه تهماسب*، تهران: گستره.

خالقی، علی (۱۳۸۷)، *اندیشه سیاسی محقق اردبیلی*، قم: بوستان کتاب.

خوانساری، محمد باقر (۱۲۹۰)، *روضات الجنات*، تهران: اسماعیلیان.

زمانی نژاد، علی اکبر (۱۳۷۵)، *کتاب شناسی محقق اردبیلی*، *فصلنامه آینه پژوهش*، دوره

هفتم، شماره ۳۹، ۱۲۲-۹۳.

زیویار، فرهاد (۱۳۹۸)، *بازتاب اندیشه سیاسی محقق کرکی و روزبهان خنجی در*

مناسبات سیاسی دولت صفویه و عثمانی، *فصلنامه جستارهای سیاسی معاصر*،

دوره ۱۰، شماره ۱۰، ۵۷-۲۹.

- سبزواری، محمدباقر (۱۳۸۱)، *روضه‌الانوار عباسی*، قم: بوستان کتاب.
- شاردن، ژان (۱۳۴۹)، *سیاحت‌نامه شاردن*، مترجم: محمد عباسی، تهران: امیرکبیر.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۶)، *مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی*، تهران: ستوده.
- عالم، عبدالرحمن و صادقی‌اول، هادی (۱۳۹۲)، *بررسی پارادایمی نسبت اخلاق و سیاسی در اندیشه لاک*، فصلنامه راهبرد، شماره ۶۷، ۲۵۱-۲۳۱.
- علیخانی، علی‌اکبر و همکاران (۱۳۹۰)، *اندیشه‌سیاسی متفکران مسلمان*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- کرکی، محقق (۱۳۶۶). *جامع المقاصد*، قم: آل‌البیت.
- فوران، جان (۱۳۹۰)، *مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران*، ترجمه: احمد تدین، چاپ چهاردهم، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- فیرحی، داوود (۱۳۹۵)، *تاریخ تحول دولت در اسلام*، قم: دانشگاه مفید.
- لکزایی، نجف (۱۳۸۰)، *اندیشه‌سیاسی محقق سبزواری*، قم: بوستان کتاب.
- لمبتون، آن‌کی‌اس (۱۳۷۴)، *دولت و حکومت در اسلام*، مترجمان: عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، تهران: عروج.
- محمدی فشارکی، محسن و صالحیان، طاهره (۱۳۹۲)، *روضه‌الانوار عباسی*، نظام‌نامه اخلاق حاکمان در عهد صفوی، پژوهش‌نامه ادبیات تعلیمی، شماره ۱۹، ۲۳۲-۱۹۹.
- محمدی، رمضان و خزائیلی، محمدباقر (۱۳۹۸)، *نظریه تمدنی ابن‌مسکویه*، دو فصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۲، شماره ۱، ۳۱۰-۲۹۳.
- مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۶۲)، *زمین در فقه اسلامی*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مزینانی، محمدصادق (۱۳۷۸)، *نماز جمعه از دیدگاه آقاجمال خوانساری*، فصلنامه

فقه، شماره ۱۹، ۳۳۶-۲۸۱.

معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۹۴)، *روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست*، تهران: دانشگاه تهران.

منوچهری، عباس (۱۳۹۶)، *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران: سمت.
میراحمدی و دیگران، منصور (۱۳۹۵)، *درسگفتارهایی در فقه سیاسی*، تهران: فرهنگ و اندیشه اسلامی.

نجفی، موسی (۱۳۸۶)، *مراتب ظهور فلسفه سیاست در تمدن اسلامی*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

نجفی، موسی و فقیه حقانی، موسی (۱۳۹۸)، *تاریخ تحولات سیاسی ایران*، چاپ پانزدهم، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.

نجفی، موسی (۱۳۸۱)، «درآمدی فلسفی-تاریخی بر مفهوم‌شناسی واژه ملت در متون سیاسی ایران»، در کتاب *مؤلفه‌های هویت ملی در ایران*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

نصرالله، حسن عباس (۱۳۶۵)، *تاریخ کرک نوح*، دمشق: رایزنی فرهنگی ایران.
یاوری سرتختی، محمدجواد (۱۳۹۸)، *ظرفیت نظام آموزشی امامیه در پیشرفت فرهنگ و تمدن اسلامی (با تأکید بر پنج قرن نخست هجری)*، دوفصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۲، شماره ۱، ۲۹۲-۲۶۳.